

178 سلسلة محاضرات الإمارات

بواعث حركة النهضة العربية بين العروبة والإسلام

قدري محمود حفني



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أصبحت إصدارات مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، علامة مسجلة للجودة والدقة العلمية في كل أنحاء العالم العربي، ومراجع لا غنى عنها للأكاديميين والباحثين والمختصين في شتى فروع العلم، والراغبين في الاستزادة من المعرفة في أرفع صورها. وفي الذكرى العشرين لإنشائه، في مارس/ آذار 2014، كان مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية قد أضاف إلى المكتبة العربية ألف إصدار، غطت طيفاً واسعاً من التخصصات والموضوعات الواقعة ضمن نطاق اهتمامه، من السياسة والاقتصاد والإعلام إلى مجالات الاستراتيجية والمعلوماتية والعلوم العسكرية.

ويضمن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، من خلال عملية مُحكمة يقوم بها فريق عمل متميز القدرات والمهارات، خروج إصداراته شكلاً ومحتوى وفق أرقى المعايير المطبقة عالمياً، ما منحه ريادة تمثلت حصيلتها في عدد كبير من الجوائز المتخصصة التي فازت بها إصداراته.

وتضاف هذه الإصدارات إلى سجل طويل من الأنشطة العلمية والبحثية التي يضطلع بها مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ودوره المؤثر في صناعة القرار في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من هذا المنطلق يقوم المركز بإصدار **"سلسلة محاضرات الإمارات"** التي تتناول المحاضرات، والندوات، وورش العمل المتخصصة التي يعقدها المركز ضمن سلسلة الفعاليات العلمية التي ينظمها على مدار العام، ويدعو إليها كبار الباحثين والأكاديميين والخبراء؛ بهدف الاستفادة من خبراتهم، والاطلاع على تحليلاتهم الموضوعية المتضمنة دراسة قضايا الساعة ومعالجتها، وتهدف هذه السلسلة إلى تعميم الفائدة، وإغناء الحوار البنّاء والبحث الجاد، والارتقاء بالقارئ المهتم أينما كان.

رئيس التحرير: **أمل عبدالله الهدّابي**

سلسلة محاضرات الإمارات

- 178 -

بواعث حركة النهضة العربية
بين العروبة والإسلام

قدري محمود حفني



تصدر عن
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

هذا الإصدار مستند أساساً إلى نص المحاضـرة التي ألقيت ضمن فعاليات الندوة التي نظّمها المركز بعنوان «مستقبل الثقافة العربية الإسلامية الوسطية»، يومي 27 و28 مايو 2013؛ ولا يعبّر محتواه بالضـرورة عن وجهة نظر المركز.

الطبعة الأولى 2014

ISSN 1682-122X

النسخـــة العاديـــة ISBN 978-9948-14-879-1

النسخة الإلكترونيـة ISBN 978-9948-14-880-7

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

سلسلة محاضـرات الإمارات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567

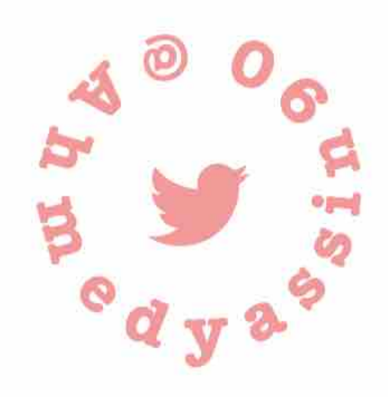
أبوظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044541-9712+

فاكس: 4044542-9712+

E-mail: pubdis@ecssr.ae

Website: http://www.ecssr.ae


@Ahmedyassin90

علم النفس السياسي وقضايا العروبة والإسلام

قد يبدو تخصص علم النفس السياسي أول وهلة بعيداً عن موضوع هو أقرب للتاريخ أو الفكر السياسي. إن موضوعنا هو "بواعث حركة النهضة العربية"، وليس من المتصور أن نتحدث عن نهضة عربية من دون أن نسلّم ابتداءً بوجود أمة عربية. والأمة تقوم - فيما نرى - على توافر شروط تتعلق بالمكان، والاقتصاد، واللغة، والتاريخ. ولكن هذه الشروط تكتمل بالتكوين النفسي المشترك الذي يعد ركناً أساسياً لتكوين الأمة؛ أي ببساطة أن يرى أبناء الأمة أنهم جماعة، وأن يراهم الآخرون أيضاً بوصفهم جماعة. ويفيض التراث بما لا حصر له من كتابات عن الشروط الجغرافية والاقتصادية والتاريخية لتكوين الأمة، وفي الوقت نفسه، فإن ندرة ما كتب عن شرط التكوين النفسي المشترك مقارنة ببقية الشروط تستوقف النظر، على الرغم من أن هذا التكوين يعد حجر الأساس في الوعي بالانتماء للجماعة. ولسنا بصدد الوقوف أمام أسباب ذلك التجاهل مع أهميتها. لكن من المهم أن أستهل حديثي ببيان مدى اتصال علم النفس السياسي بموضوع بواعث حركة النهضة العربية.

يقوم علم النفس السياسي[1] على التسليم بأن هوية الجماعات البشرية تتوقف على الإدراك المشترك لأبناء الجماعة لهويتها؛ أي إدراكهم لانتمائهم لها. إننا ننتمي للعروبة وللدين ولدولنا، فضلاً عن قائمة طويلة من الانتماءات المهنية والعمرية والرياضية... إلخ. ولكن مصدر الخطأ والخطر أننا على مستوى الخطاب الرسمي نخلط بين بيانات البطاقة الشخصية أو جواز

السفر، التي تبين جنسية الفرد ومحل إقامته، وربما ديانته - التي هي بحكم طبيعتها بيانات متساوية الأهمية - وبين "انتماءات الفرد" التي تتدرج وفقاً للأهمية وللموقف تبعاً لعمليات التنشئة الاجتماعية التي مر بها الفرد.

لا تخلو الحياة اليومية من مواقف عملية يجد فيها المرء أنه مطالب باتخاذ قراره وفقاً للانتماء الذي يحتل رأس القائمة، وبما يحكم بقية الانتماءات، موجهاً سلوك الفرد وتصرفاته في تلك المواقف. فهل يحتل انتماؤه لجماعته القومية المكانة الأولى، أم انتماؤه لجماعته الدينية، أم لجماعته الوطنية القطرية؟

يقوم المدخل النفسي للحديث عن العروبة على مفهومين أساسيين متداخلين من مفاهيم علم النفس الاجتماعي السياسي، وهما: الصور النمطية الجامدة، والانتماء للجماعة.

الصورة النمطية ونهضة العرب

ظهر مصطلح الصورة النمطية stereotype للمرة الأولى عام 1798 للإشارة إلى عمليات الطباعة التي تستخدم القوالب الثابتة. أما استخدام هذا المفهوم في ميدان العلوم الاجتماعية، فقد بدأ على يدي والتر ليبمان،[2] الذي استعار هذا المفهوم من عالم الطباعة، واستخدمه في كتابه المعنون **الرأي العام** الصادر عام 1922، والذي صدرت منه طبعات عديدة متتالية لعل أحدثها عام 2010 وقد أبرز فيه أن الأفراد يختلفون في إدراكهم للواقع الحقيقي، وأن ذلك يرجع إلى اختلاف الخبرات الفردية بين الأفراد، والميل إلى تفسير الخبرات الجديدة في ضوء الخبرات القديمة، ومن ثمّ، فإن سلوك الإنسان وأفعاله ليست

نتيجةً لمعرفته المباشـرة بالعالم، وإنما نتيجة لتفسيره لما تقع عليه حواسه، وأن هذا التفسير يخضع لتصورات نمطية سابقة على عملية الإدراك ذاتها.

وتأكد الاهتمام الدولي بدراسـات الصـورة النمطيـة في منتصـف القـرن العشـرين من خلال البحث الذي أشـرفت عليه منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة "اليونسكو" بعنوان: **كيف تـرى الشـعوب بعضـها بعضـاً؟** *How Nations See Each Other?* وتأكد من خـلال هـذا البحـث الرؤيـة المنهجية الجديدة التي أصبحت تحكم دراسات وبحوث الصورة النمطية.[3]

و يشـير معجـم العلـوم الاجتماعيـة، إلى أن الأفكـار النمطيـة هـي «... الأفكار والآراء الشعبية الشـائعة السـائدة في المجتمـع، والتـي يأخـذها الناس ويعتنقونها بدون مناقشة أو تحقيق، أو حتى من دون شك في قيمتها من حيث الصحة والخطأ. فهي أفكار تقوم عـلى تصـورات مسـتقرة، لا يتطـرق شك الأفراد إليها... ومعظمها أفكار عامة لا تتطـور ولا تتغـير. كـما أنهـا لا تحتمل في حكمها الدجماطيقي [القطعي] بعض المرونة في تطبيقاتها المختلفة في الزمان والمكان، بل هي أحكام أو أفكار عامـة مفـروض أن تطبـق عـلى كـل موقف وكل ظرف، دون أي اعتبار لاختلاف الظروف».[4]

كما يعرف أسـعد رزوق مصـطلح الصـورة النمطيـة في موسـوعة علـم النفس بأنها «الشـيء المكرر على نحو مطَّرد، وعـلى وتـيرة واحـدة لا تتغـير، ويسمى نمطاً، والنمط يطلـق عـلى الصـورة العقليـة التـي يشـترك في حملهـا واعتناقها أفراد جماعة معينة».[5]

وفي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، يعرِّف أحمد زكي بدوي هذا الاصطلاح على أنه «مجموعة من التعميمات المتحيزة والمبالغ فيها، عن جماعة أو فريق من الناس، ويأخذ ذلك شكل فكرة ثابتة يصعب تعديلها، حتى وإن توفرت الأدلة على خطئها. و[هي] عملية تقسيم الناس إلى أنماط جامدة من الصفات البشرية، حيث يستمد الفرد معتقداته النمطية من الجماعة المرجعية التي ينتمي إليها».[6]

و لا يفهم من ذلك أن لكل جماعة صورة نمطية جامدة واحدة، فاستخدام الصور النمطية السلبية والإيجابية يجري استخدامها وتبديلها وفقاً لتغير المواقف وتوالي الأحداث، فحين تتوتر العلاقات بين جماعتين أو دولتين تطفو على السطح الصور النمطية السلبية المتبادلة، ويحدث العكس حين تكون الأجواء والعلاقات صافية ودودة.

ومن النظريات التي يمكن بها تفسير العلاقة بين الجماعات وما تحمله كل جماعة نحو الذات والآخر من أفكار نمطية، نظرية الصراع الواقعي Realistic Conflict Theory. ويربط البعض بين هذه النظرية وبزوغ التعصب القومي،[7] وتقوم النظرية على افتراض مؤداه: «أنه عندما يكون هناك صراع في المصالح بين جماعتين، فإن هذا الموقف قد يساعد على ظهور الأفكار النمطية السلبية والتعصب نحو الجماعة الأخرى».[8]

ففي الستينيات من القرن العشرين، على سبيل المثال كان هناك صراع بين الكتلة الشرقية التي كان يتزعمها الاتحاد السوفيتي (سابقاً)، وبين الكتلة

الغربية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية؛ وهو ما كان يطلق عليه "الحرب الباردة". وقد أظهرت دراسة يوري برونفنبرينر[9] على كل من الأمريكيين والروس - بوصفهما جماعتين متصارعتين في ذلك الوقت - أن كلاً منهما قد أدركوا أنفسهم على أنهم مسالمون وأحرار، وفي الوقت نفسه أدركت كل جماعةٍ الجماعةَ الأخرى من خلال مجموعة من الأفكار النمطية السلبية؛ كالعدوانية والخداع والاستغلال. ولقد كانت هذه التصورات موضوعاً لرسالة شيقة قدمت للحصول على الدكتوراه من جامعة كورنيل،[10] أوضحت كيف أن برونفنبرينر قد جمع مادته العلمية التي أقام عليها بحوثه العديدة في هذا المجال من خلال زيارات عدة للاتحاد السوفيتي في الفترة 1960-1968 ضمن برنامج تبادل الأساتذة.

كذلك فقد أجرى عبدالحق[11] دراسة قام فيها بمراجعة نتائج دراسات الأفكار النمطية التي تم إجراؤها في الهند وباكستان لمدة تزيد عن العشرين عاماً، لتحديد الأفكار النمطية القومية عن الذات والآخر. وانتهى إلى أن كلاً من الهنود والباكستانيين قد أدركوا أنفسهم بصورة إيجابية من خلال الاحتفاظ بعدد من الأفكار النمطية الإيجابية عن الذات، وفي الوقت نفسه، أدركت كل جماعةٍ منهما الجماعةَ الأخرى المتصارعة معها بصورة سلبية، من خلال إلصاق عدد من الأفكار النمطية السلبية بالجماعة المقابلة.

كما أظهرت دراسة سالازار وجيراردو[12] في مجال الصراع الذي جرى بين فنزويلا وكولومبيا، أن كل جماعة من الجماعتين قد أدركت نفسها بصورة إيجابية، في حين أدركت الجماعة المتصارعة معها بصورة سلبية.

إن نظرة إلى عالمنا العربي كفيلة بإدراك أنه يحفل بالكثير من التيارات المتصارعة التي يحاول أبناء كل منها زيادة عدد الملتفين حول رايتهم. وبعبارة أخرى، يحاول كل تيار اجتماعي أو فكري أن يجعل من أنصاره جماعةً متماسكةً تشكل مركز جذب للأفراد الآخرين. وفي مثل هذا المناخ يصبح تغير الأنماط الجامدة، وفقاً لمجريات الأحداث الواقعية، أمراً غنياً عن البيان.

ومع أن اكتساب الجماعة لخصائص كريهة في أعين أعضائها يؤدي منطقياً إلى انهيار الأواصر التي تربطهم بالجماعة التي ينتمون إليها، فإن ذلك لا يصدق في كل الأحوال فيما يتعلق بجماعة الانتماء القومي، حيث يصبح الأمر أكثر تعقيداً، ونصبح حيال احتمالين: الأول، أن تدفع تلك الخصائص الكريهة بفريق من أعضاء الجماعة إلى أن يولوا ظهورهم لجماعتهم نازعين عن أنفسهم ما يربطهم بها، ومولين وجوههم صوب جماعة جديدة يلتمسون عضويتها. والثاني، أن ثمة فريقاً آخر يمارس "جلد الذات" بقسوة، ولكن ارتباطه بالجماعة يظل على ما هو عليه، بل قد يتزايد، محولاً نقده الذاتي إلى قوة دافعة لمحو تلك الخصائص الكريهة عن جماعته. ولعل أوضح مثال لهذا الفريق هو ما شهدته الأمة العربية عقب هزيمة عام 1967، إذ تصاعدت موجة ما يمكن أن يطلق عليه "الميل إلى جلد الذات".

ويكفي النظر في هذا الصدد إلى الكتابات التي بدأت عقب الهزيمة، ثم استمرت في التصاعد، مثل عنوان كتاب صادق جلال العظم الصادر 1968: **النقد الذاتي بعد الهزيمة**،[13] والذي أرجع فيه الهزيمة إلى ما تتصف به الشخصية العربية من سمات سلبية مثل إزاحة المسؤولية عن النفس، وإرجاع

الهزيمة إلى عوامل خارجية، والعجز عن تقبل الحقيقة والواقع، وإخفاء العيوب. ويتفق ذلك مع ما خلص إليه فؤاد زكريا في مقاله المنشور عام 1969 بعنوان «شخصيتنا القومية: محاولة للنقد الذاتي».[14] وتشير دراسة ميدانية منشورة عام 1981،أجراها سعد الدين إبراهيم والسيد يسن ووليد قزيحة[15] إلى أن صورة الشخصية العربية في عيون أبنائها تتصف بالغدر، والخيانة، والضعف، والخشونة، والصلف، والبذخ، والكسل، والنفاق، والتناقض. ويرجع هشام شرابي[16] سلبيات الشخصية العربية إلى طبيعة الأسلوب السائد في الأسرة العربية والذي ينمي الشعور بالتواكل، والعجز، والقدرية، وعدم التخطيط للمستقبل، والتشاؤم. ويخلص مصطفى سويف[17] في دراسة منشورة عام 1985 إلى أن سمات الشخصية المصرية كما يراها أبناؤها تتمثل في تأكيد الذات إلى درجة تقرب من العدوانية، والتمركز حول الذات، والعجز عن الشعور بالانتماء، وعدم الإنجاز، والتشاؤم. ويشير أحمد زايد[18] في دراسته المنشورة عام 1990 إلى أن سلبيات الشخصية المصرية كما يراها أبناؤها تتمثل في التناقض وازدواجية بين القول والفعل، والشك والتوجس، والتواكل، والسلبية. ويخلص فرج عبدالقادر طه[19] في دراسته المنشورة عام 1994 إلى أن أهم السمات السلبية في الشخصية المصرية كما يراها أبناؤها تتمثل في الانتهازية، واللامسؤولية، وتبلد العواطف الأسرية، وضعف الالتزام بالمبادئ والمعايير الأخلاقية.

ولا يعتمد فهم تبادل الأنماط الجامدة بين الجماعات على نظرية الصراع الواقعي التي عرضنا لها فحسب، بل يجب أن نضع في الاعتبار تصور الجماعة

لذاتها وتصورها للجماعات الأخرى. ولقد وضع هنري تاجفيل أسس نظرية الهوية الاجتماعية،[20] التي تقوم على أن الأفراد مدفوعون لأن يستمدوا هوية اجتماعية إيجابية من خلال عضويتهم للجماعة التي ينتمون إليها.[21] وبناء على ذلك، فإن عضوية الأفراد في جماعة اجتماعية معينة، تساعدهم على إحساسهم بتقدير الذات وتقدير الجماعة التي ينتمون إليها، ويميل هؤلاء الأفراد إلى تفضيل جماعتهم أكثر من تفضيلهم للجماعة الخارجية، وهو ما يمكن تطبيقه أيضاً على العلاقات بين الدول؛ فأفراد كل دولة يميلون للبحث عن مجالات تميز أعضاء دولتهم التي ينتمون إليها عن أعضاء دولة أخرى، خاصة إذا كان هناك تنافس أو صراع بين الدولتين.

ولا نستطيع أن نغفل الدور الذي يقوم به الإعلام في هذا المجال باعتباره من المصادر الرئيسية في عالم اليوم لنشر الصور النمطية الجامدة وترسيخها عن الجماعات الأخرى وعن الجماعة نفسها، وما تتعرض له من تحديات قد يقوم الإعلام بتضخيمها أو الإقلال من شأنها. إن المعلومات تؤدي دوراً مهماً في تشكيل الأفكار النمطية التي يتمسك بها أفراد جماعة، وتؤثر، من ثمّ، في شكل العلاقة بين هذه الجماعة والجماعات الخارجية. ولقد تزايد اهتمام الباحثين في السنوات الأخيرة[22] لاعتبار المعلومات المتاحة عن الدولة المدركة، بمنزلة المحدِّد الرئيسي للأفكار النمطية عن هذه الدولة. مما يشير إلى الدور المهم للمعلومات في تكوين أو تغير الأفكار النمطية القومية، والتأثير في شكل الصراع بين الجماعات.

و تتضاعف خطورة الإعلام بالنسبة إلى موضوع دراستنا إذا ما وضعنا في الاعتبار أن وسائل الإعلام الغربية تؤدي دوراً مهماً في تشكيل صورة العرب والمسلمين لدى الشعوب من جانب، ولدى النخبة السياسية وصناع القرار في الدول العربية من جانب آخر. وتكفي الإشارة – على سبيل المثال لا الحصر – إلى أن المعلومات التي كانت تصل إلى العرب وإلى جميع أنحاء العالم أثناء أزمة وحرب الخليج الثانية (1990-1991) كانت حكراً على «محطة CNN الأمريكية التي احتكرت الإعلام عن الحرب أربعاً وعشرين ساعة في اليوم».[23] فإذا أضفنا إلى ذلك سيطرة اللوبي الصهيوني على قطاع كبير من وسائل الإعلام الغربية عامة، والأمريكية خاصة، لأدركنا خطورة توظيف وسائل الإعلام الغربية في تشكيل صورتنا عن أنفسنا وعن الآخرين.

و لقد توصلت دراسة أجراها رضا هلال[24] إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية تتحكم «في حوالي 80 ٪ من الصور المبثوثة في العالم، وهو ما يمكنها من التحكم في الأخبار والمعلومات المتداولة؛ فالمؤسسة الصحفية الأولى في العالم هي الأسوشيتد برس الأمريكية التي تزود بالأنباء والصور ما يناهز 1600 صحيفة يومية، و5900 محطة للراديو والتلفزيون في مختلف أنحاء العالم». ويشير إدريس لكريني[25] إلى أن 90٪من مواقع شبكة الإنترنت هي مواقع أمريكية.

يشير **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003** بعنوان **نحو إقامة مجتمع المعرفة** أنه «برغم انتشار الفضائيات، فإن نسبة وسائل الإعلام لعدد السكان هي الدنيا في العالم العربي قياساً بالمستوى العالمي، كما أن أكثر من 70٪ من قنوات التلفاز العربية – وعددها نحو 1200 قناة – تخضع لإشراف الدولة

التي تملك أيضاً وكالات الأنباء». وأوضح أنـه «نتيجـة لـذلك، فـإن أكثريـة نشـرات الأخبار والمواد الإعلامية المذاعة هـي نشـرات رسـمية وسـلطوية الطابع وهزيلة المضمون، وتكاد تقتصـر على الأنباء الرسـمية وأنشـطة كبـار رجال السياسة، وقلما تحمل معلومات أو أخباراً تغذي المعرفة النافعة للناس، أو تهم أغلبيتهم أو تعنى بشؤونهم، وهو أمر لا يساعد على توسـيع مـداركهم ووعيهم أو تكوين وجهة نظر حيال الأحداث الجارية، سواء أكانـت قضـايا وطنية أو إقليمية أو دولية». ويشير التقريـر أيضـاً إلى أن «أغلبيـة المنظومـات البشـرية في الأقطار العربية تميل إلى امتلاك نماذج معرفية مشـتركة تهـدف إلى حمايـة الأوضـاع الراهنـة في الـبلاد، وتكريسـها في المجتمعـات عـلى صـورة مؤسسات وحوافز مجتمعية محافظة، بما يقعـد أفرادهـا عـن تحـدي الأوضـاع القائمة ويقلل من فرص التعلم، ومن ثم تعمل على إدامـة الوضـع الـراهن، وبهذا تلعب السلطة السياسية دوراً جوهريـاً في توحيـد المعرفـة،وتعمل عـلى تدعيم النمط المعرفي الذي ينسجم مع توجهاتها وأهدافها».[26]

ولكن يبقى تساؤل أكثر اتصالاً بموضوعنا وهو: ما الذي يدفع بفرد معين إلى تبني صورة جامدة بعينها، في حين يتبنى فرد آخر من جماعتـه نفسـها صـورة أخرى؟ لعل الأمر يرجع إلى طبيعة شبكات العلاقات التي يتفاعل معها الفـرد؛ وعلى رأس تلك الشبكات الاجتماعية الشبكة الأسـرية التي يبدأ تأثيرها في الفرد منذ لحظة مولده. ولقد أشار ستاجنر إلى «أن اتجاهات الفرد وأفكاره النمطية عن الجماعات الاجتماعية تتحدد، إلى حد كبير، بالخبرات التي يكتسبونها مع أعضـاء هذه الجماعات، وأن مثل هذا الاتصـال سـيؤدي - تحـت شـروط معينـة - إلى إدراكات أكثر إيجابية لهذه الجماعات».[27] كما نشـر بـار-تـال دراسـة اهـتم فيهـا

بمحاولة تحديد المتغيرات الرئيسية التي تؤثر في تكوين الأفكار النمطية العرقية والقومية وتغييرها، وتوصل إلى وجود ثلاث فئات من المتغيرات، وإحدى هذه الفئات تتكون من أساليب التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها الأسرة والمؤسسات التعليمية والثقافية والاجتماعية والسياسية إلى جانب عامل الاتصال المباشر بين الجماعات. ويتفق هذا مع الاعتقاد «بأن الاتصال المباشر والفعال بين الجماعات يسهم في تخفيف حدة القوالب النمطية والاعتقادات الخاطئة، والعمل على تغييرها، وأن التقارب proximity والتفاعل يزيدان من المودة والمحبة كما يحدث عادة في ظروف الحياة الطبيعية».[28]

للتنشئة الاجتماعية دور مهم في الحفاظ على بقاء المجتمع واستمراره من خلال تعليم أفراده الالتزام بمجموعة من المعايير والضوابط والعادات والقيم والمعتقدات والاتجاهات، والمحافظة عليها ونقلها من جيل إلى جيل. ويسند المجتمع القيام بعملية التنشئة الاجتماعية إلى عدد من المؤسسات والجماعات؛ كالأسرة والأقران والمؤسسات التعليمية والدينية وجماعات العمل والجمعيات التي يشترك الفرد في عضويتها. ويكاد جميع علماء النفس «أن يجمعوا على أن العادات والتقاليد والقيم واتجاهات الرأي العام وما إلى ذلك، أقرب إلى أن تكون أموراً يكتسبها المرء من بيئته الاجتماعية. بمعنى أن المجتمع يقوم أشبه شيء بعملية تعليم لأفراده، يعلمهم خلالها ما يود غرسه فيهم من عادات وتقاليد وقيم واتجاهات وما إلى ذلك».[29] إضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول إن بداية تكوين العلاقة بين تصور الفرد لذاته، وبين تصوره للآخرين تبدأ في التشكل من السنوات الأولى في حياة الطفل، وتستمر ديناميات هذه العلاقة طوال حياته من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي

يقوم بها المجتمع بمؤسساته المختلفة، الأمر الذي يلقي على عملية التنشئة أهمية بالغة في الكيفية التي يجري بها إكساب الفرد الخبرات والمعلومات التي تشكل أفكاره النمطية، سواء عن الجماعة أو الجماعات التي ينتمي إليها الفرد، أو عن الجماعة أو الجماعات الخارجية.

الانتماء إلى الجماعة: موقع الانتماء العربي في مدرج انتماءات العرب

لا يولد المرء منتمياً إلى الجماعة، ولكن الجماعة تسعى لغرس ذلك الانتماء في أبنائها بالتدريج منذ بداية الطفولة وحتى الرشد. وتتولى عملية الغرس هذه مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والمؤسسات الدينية وأجهزة الإعلام وغيرها. ومن خلال تلك المؤسسات، يكتسب الفرد وعيه بانتمائه الجنسي والديني والوطني والقومي والسياسي، بالإضافة إلى قائمة طويلة متداخلة من الانتماءات.

ويشير مفهوم التنشئة الاجتماعية بصفة عامة إلى تلك العملية المستمرة التي تهدف إلى غرس وتكريس أو تعديل وتغيير مجموعة من القيم والاتجاهات والسلوكيات والرموز الاجتماعية أو ذات الدلالة الاجتماعية لدى المواطن. وهي بذلك عملية مستمرة تلازم الفرد منذ طفولته المبكرة حتى وفاته، وتقوم على عمليات التلقين والتعليم لقيم واتجاهات معينة للمواطنين من خلال اشتراك مجموعة من المؤسسات منها المدرسة والأسرة والرفاق؛ وكلها مصادر تعتمد أساساً على الاتصال الشخصي، ويضاف إليها وسائل الاتصال الجماهيري الأخرى، مثل الراديو والتلفزيون والصحافة والسينما وغيرها.

بعبارة أخرى، التنشئة الاجتماعية هي عملية يجري بموجبها تلقين الأطفال القيم والمعايير السلوكية المستقرة في ضمير المجتمع بما يضمن بقاءها واستمرارها عبر الزمان. وتشير في أوسع معانيها إلى كيفية نقل الثقافة الاجتماعية للمجتمع من جيل إلى جيل؛ فهي التلقين الرسمي وغير الرسمي، والمخطط وغير المخطط للمعارف والقيم والسلوكيات الاجتماعية وخصائص الشخصية ذات الدلالة الاجتماعية، وذلك في كل مرحلة من مراحل الحياة، عن طريق المؤسسات الاجتماعية القائمة داخل المجتمع.

إن التنشئة الاجتماعية عملية تعلّم الأفراد للأفكار والاتجاهات والسلوكيات الاجتماعية السائدة في المجتمع والتي تمكنهم من التكيف مع الآخرين. إنها اكتساب الفرد للاتجاهات والقيم الاجتماعية والاستعدادات السلوكية التي تتفق مع استمرارية قيام الجماعات والنظم الاجتماعية بأداء الوظائف الضرورية للحفاظ على وجودها. و يعرفها البعض بأنها تلك العمليات التي يكتسب بواسطتها الطفل هويته القومية المحددة، ومن خلالها تتكون استجاباته وإدراكاته ووعيه وعاطفته؛ أي إنها العملية التي يتم من خلالها جذب الأفراد إلى ثقافة الجماعة، وتشكيل اتجاهاتهم نحوها. إنها العملية التي يكتسب الأطفال عن طريقها المعرفة من أجل المشاركة في الحياة المتقدمة في مجتمعاتهم السياسية.

وتقوم عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال من خلال أدواتها المتنوعة بتحقيق عدد من الوظائف، في مقدمتها تهيئتهم للمشاركة في تشكيل مستقبل مجتمعاتهم. وتمارس عملية التنشئة الاجتماعية دورها في تشكيل أطفال المجتمع بما يخدم الأهداف المرجوة من خلال تلك المؤسسات الاجتماعية التي

يفضّل البعض أن يطلق عليها تعبير "أدوات التنشئة الاجتماعية". وتتمثل أهم تلك المؤسسات في: مؤسسة الأسرة، والمؤسسات التعليمية، والمؤسسات الإعلامية.

بالنسبة إلى مؤسسة الأسرة، فإنه يندر أن نجد كتاباً أو مقالاً يتناول عملية التنشئة الاجتماعية دون أن يؤكد أن الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأولى التي ينشأ فيها الطفل، ومنها يبدأ اتصاله بالعالم المحيط به، ومن ثم تعد الأسرة واحدة من الأدوات الرئيسية الأساسية في عملية التنشئة، نظراً لما لها من تأثير يمتد ليترك بصماته في كل الأدوات الأخرى، مثل جماعات الرفاق، والمدرسة، والسلطة، ووسائل الاتصال، وغيرها.

ويستند أصحاب ذلك الفكر في تغليبهم لدور الأسرة على حقيقة ذات طابع طبيعي اجتماعي؛ فالوليد الإنساني، وبحكم تكوينه الطبيعي، يولد عاجزاً عن كفالة حياته لنفسه. إن وليد الإنسان هو أضعف الصغار على الإطلاق؛ إنه أضعف من وليد أي كائن آخر، فهو يعتمد على الكبار في بداية حياته اعتماداً مطلقاً. ونستخلص من تلك الحقيقة، أن الأسرة تظل لسنوات عديدة بمنزلة المصدر الوحيد الذي يشبع للطفل حاجاته البدنية والعقلية والنفسية والاجتماعية، ومن ثم، فإنها تقوم بتشكيل الطفل وفق ما تراه مناسباً من اتجاهات وقيم وعادات وتقاليد.

ولا يملك المرء إلا التسليم بأن الأسرة تمثل الجماعة الأولى للفرد، فهي أول جماعة يعيش فيها الفرد ويشعر بالانتماء إليها، ومن ثم، يتلقى من خلالها الدروس الأولى في كيفية التعامل مع الآخرين.

ثمة سؤالان مهمان تفرضهما طبيعة المتغيرات المتسارعة في عالم اليوم إلى جانب الخصائص النوعية الفارقة للمجتمعات العربية وتأثرها بما يجري في العالم من حولها: السؤال الأول: ما هي حدود الفترة الزمنية التي تنفرد فيها الأسرة العربية اليوم بمهمة تشكيل الطفل العربي؟ والسؤال الثاني: بصرف النظر عن حدود تلك الفترة، هل الأسرة العربية مطلقة اليدين في تشكيل طفلها كما تريد؟

للإجابة على السؤال الأول، فإننا نستطيع أن نرصد عدداً من العوامل التي تدفع في اتجاه تقليص حدود تلك الفترة الزمنية التي تنفرد فيها الأسرة العربية اليوم بمهمة تشكيل طفلها العربي. منها ما يرجع إلى عوامل التحديث التي تشهدها الدول العربية شأنها شأن غيرها من دول العالم خاصة الدول النامية كتزايد نسبة الأمهات العاملات، ومن ثم، انتشار دور الحضانة، وتزايد الاعتماد على المربيات الأجنبيات في بعض الدول العربية.

ولقد كثر الحديث عما يتصف به عالم اليوم من ثورة في مجال الاتصال، ولذلك فسوف نوجز القول في هذا الموضوع، مكتفين بتأكيد أنه لم يعد في إمكان المؤسسات الاجتماعية في أي بقعة من العالم أن تحجب عن أبنائها بشكل محكم أية معلومات تبثها أجهزة الإعلام المحلية أو الخارجية، بصرف النظر عن موافقتها أو معارضتها لمضمون تلك المعلومات. وتتساوى في ذلك الأسرة والمدرسة، بل المسجد والكنيسة والدولة أيضاً. لقد مضى ذلك الزمن الذي كانت فيه تلك المؤسسات الاجتماعية قادرة على إقناع نفسها بإمكانية إحاطة أبنائها بسياج يحول دون وصول المعلومات غير المرغوب فيها إلى آذانهم أو

عيونهم؛ سواء أكانت تلك المؤثرات خارجية المصدر أو داخلية. في عالم اليوم، أصبحت المعلومات - سواء أكانت نزيهة أم مغرضة، مرغوبة كانت أم مرفوضة، داخلية كانت أم خارجية - متاحة لقطاعات متزايدة من الأفراد من مختلف الفئات العمرية والاجتماعية. وغني عن البيان أن الوضع القديم كان مريحاً للمؤسسات الاجتماعية التي كانت تستطيع بجهد أقل أن تلقن أبناءها وتنشئهم وفقاً للنموذج الذي ترتضيه، في ظل صراع يلتزم - إذا ما قام - بالحدود الداخلية ولا يتعداها كثيراً. ولكن الأمر يختلف تماماً في ظل عالم اليوم، حيث أصبح الوقوف عند حد تلقين النشء ما نراه طيباً وتحذيره من مغبة الإنصات أو المشاهدة لما يقدمه "الآخر"، أمراً غير مجدٍ عملياً، فضلاً عن أنه لم يعد مستساغاً قيمياً في ظل عالم يتنادى بالانفتاح على الآخرين. ومن ناحية أخرى، فلم يعد النشء في حاجة لأن يجهد نفسه سعياً لسماع أو مشاهدة ما لدى " الآخر"، بل إن ما يبعث به ذلك "الآخر" أصبح يخترق آذانه، ويقتحم مجال رؤيته، بعد أن تهاوت قدرات المؤسسات الاجتماعية التقليدية، وفي مقدمتها الأسرة، على الرقابة والتصفية.

أما بالنسبة إلى الإجابة على السؤال الثاني، فقد يبدو أول وهلة أننا أحرار في اتخاذ ما نراه مناسباً من قرارات فيما يتعلق بتلك المرحلة المبكرة من التنشئة الاجتماعية لأطفالنا. وفي حقيقة الأمر، فإن ذلك يتنافى مع عدد من حقائق العلوم الاجتماعية. إن العالم "القديم" الذي شكل مجموعة القيم التي نشأ في ظلها الآباء والأمهات يمارس دوراً فعالاً لا فكاك منه في تحديد اتجاهاتنا نحو تنشئة أطفالنا. إن ذلك العالم "القديم" الذي شكل منظومة قيم الآباء

والأمهات يخلق نموذجاً مثالياً، أو لنقل عدداً من النماذج المثالية، لما ينبغي أن تكون عليه تنشئتنا لأطفالنا. ومن ناحية أخرى، فإن العالم "الواقعي" المحيط بالقائمين على شؤون تنشئة الأطفال بما يتضمنه من تغيرات عالمية وإقليمية، سياسية واقتصادية، يمارس دوراً ضاغطاً في فرض عدد من النماذج لما ينبغي أن تكون عليه تنشئتنا لأطفالنا.[30]

تُرى، ما هو موقع الانتماء العربي في مدرج انتماءات العرب؟ لن نخوض في تقصي التاريخ القديم للعرب، فهو أمر يخرج عن حدود تخصصنا؛ ويكفي أن نسلم بأن العرب قد عرفهم التاريخ منذ أزمان بعيدة. ما يعنينا هو أن نتساءل: متى عبّر العرب عن وعيهم بعروبتهم؟

لعلنا نستطيع أن نشير بإيجاز إلى المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس خلال الفترة 18-23 يونيو 1913 باعتباره مؤشراً على تبلور نغمة تتحدث عن هوية عربية متمايزة عن الهوية التركية العثمانية. ومن اللافت للنظر أنه قام في البداية على أكتاف ثُلة من المثقفين المسلمين والمسيحيين من أبناء الشام، وأنه انعقد بعد زوال حكم السلطان عبد الحميد عام 1908، وأن الحديث فيه كان عن "الأمة العربية المنتشرة في أقطار الأرض"، وقد دعيت إلى حضوره بالفعل وفود من أوروبا ومن الأمريكيتين.[31]

لقد مضى قرن كامل على تلك الإشارة المبكرة لهوية عربية، أو وفق تعبير وثيقة المؤتمر: "لأمة عربية منتشرة في أقطار الأرض". فما الذي يجمع بين "أمة العرب" في وقتنا الراهن؟

ما الذي يجمع بين "أمة العرب" في وقتنا الراهن؟

أولاً: بطاقات الهوية

ينصـرف الحديث عن العرب في الوثائق الرسمية والتعـدادات الدوليـة والإقليمية إلى من يحملون واحدة من جنسـيات الـدول الأعضـاء في جامعـة الدول العربية. وإذا كـان الأمـر كـذلك، فإننـا حيـال أفـراد يحملـون اثنتـين وعشـرين هوية رسمية عربية، وقد يبدو مثل هذا التحديد أول وهلـة مريحـاً وواضحاً وقاطعاً. وعلى أي حال، فإنـه التعريـف الـذي تقـوم عليـه أغلبيـة الإحصاءات السكانية العالمية وغيرها من التعدادات. ولكن لـو تمعنـا الأمـر قليلاً لبرزت لنا إشكاليتان.

الإشكالية الأولى

ثمة جاليات عربية ضخمة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ممـن هاجروا من الدول العربية عبر فترات تاريخية ممتدة، ولأسباب شتى، لسـنا في مجال الخوض فيها تفصيلاً. إن كثيراً من هؤلاء استقروا في بلاد المهجر، حيث كونوا أسـراً توالت أجيالها، وحصلوا على جنسيات تلـك الـدول، واحـتفظ بعضهم إلى جانب ذلك بجنسـيته العربيـة الأصـلية، كـما أن العديـد مـنهم، وبخاصة أجيال الأبناء، قد تنـازلوا عـن جنسـياتهم العربيـة التزامـاً بقـوانين الدول المضـيفة أو سـعياً للحصـول عـلى المزايـا التـي تكفلهـا تلـك الـدول لمواطنيها. وتشير الشواهد الميدانية إلى أن أغلبية هؤلاء، وبخاصة من الأجيال الأكبر سناً، مازالوا يشعرون بهويتهم العربيـة، ومازالـت أنـماط سـلوكهم في حياتهم اليومية تميل إلى الطابع العربي.

و حتى تلك الأجيال الجديدة التي ولدت ونشأت في المهجر، لا يستطيع بعضهم – حتى لو أرادوا – الذوبان تماماً في المجتمعات الجديدة. إن طول إقامتهم، وإتقانهم اللغة السائدة، ومجاراتهم للعادات والتقاليد السائدة، بل واتخاذ بعضهم الأسماء الأكثر شيوعاً في المجتمعات الجديدة، وسعيهم بلا هوادة للاندماج في المجتمع الجديد، كل ذلك لا يضمن ذوبانهم بصورة كاملة في المجتمع الجديد. قد يتمتعون رسمياً بجميع الحقوق القانونية للمواطن الأصلي، وقد لا يجدون عنتاً كبيراً في حياتهم اليومية، ولكنهم يظلون في عيون الآخرين، وكذلك بالنسبة إلى العديد من وسائل الاتصال الإعلامي "مواطنون من أصول عربية"، إنه ذلك التأثير الغلاب لما يعرف بالصور النمطية الجامدة.

في عام 1979، اتخذت القمة العربية العاشرة قراراً كلفت بموجبه الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بالعمل على التعاون مع المغتربين العرب، والاستفادة من طاقاتهم في أقطار الاغتراب لدعم الحق العربي وتعزيز علاقاتهم بالوطن الأم. وفي عام 1984، كلف الأمين العام آنذاك الأمين العام المساعد للشؤون العربية بمهمة متابعة الموضوع، وتم وضع خطة للتحرك الفعلي، وبدأ العمل بالقارة الإفريقية، كما تم إجراء اتصالات بالجاليات العربية في أمريكا الجنوبية، وأسفرت عن عقد ندوة في البرازيل عام 1988 صدر عنها العديد من التوصيات السياسية والاقتصادية والثقافية. خلاصة القول: هل يحق لنا، والأمر كذلك، أن نسقط هؤلاء من حساباتنا ونحن بصدد الحديث عن "الشخصية العربية"، وحتى لو لم يكن هؤلاء أو بعضهم يحملون واحداً من جوازات السفر العربية؟[32]

الإشكالية الثانية

تتمثل هذه الإشكالية في "عرب إسرائيل"؛ ونعني بهم - هنا - اليهود العرب الذين نزحوا إلى إسرائيل، بالإضافة إلى الفلسطينيين من المسلمين والمسيحيين. لقد تنامى الوعي الفلسطيني، وتزايدت الجرأة الجماهيرية في بداية السبعينيات من القرن الماضي مع تصاعد العمل الفلسطيني المسلح وصعود منظمة التحرير الفلسطينية، وانتصار أكتوبر عام 1973، وتجسد هذا الوعي في تأسيس الحركة الطلابية العربية في الجامعات الإسرائيلية، والاتحاد القُطري للطلاب الثانويين، وتنظيمات محلية دافعها قومي مثل حركة "أبناء البلد".

و قد ورد في دراسة تحمل عنوان: «اللغة العربية في الوعي الثقافي العبري»، أن في إسرائيل اليوم ميولاً للنظر إلى اللغة العربية باعتبارها لغة العدو، والنظر إلى الثقافة العربية باعتبارها ثقافة دونية أو أنها تشكل مصدر تهديد. صحيح أن السنوات الأخيرة شهدت، في بعض الأحيان، انفتاحاً ما على هذه الثقافة - الاستماع إلى أغاني أم كلثوم، مثلاً، أصبح شائعاً بين الأجيال الشابة - لكن يبدو أنه لايزال هنالك حاجز نفسي يحول دون انكشاف العديد من الإسرائيليين على الثقافة العربية.[33]

لقد أتيح لي في نوفمبر 2002 المشاركة في مؤتمر بعنوان «فلسطينيو 48 يطرقون أبواب العالم العربي»[34] عقد في القاهرة، وورد في الكلمة الافتتاحية للسيد عمرو موسى، الأمين العام السابق لجامعة الدول العربية - التي ألقاها نيابة عنه سعيد كمال الأمين العام المساعد - قوله: «أرى أنه من الخطأ مقاطعة

جزء من الشعب الفلسطيني... برغم إحكام الحصار الذي ساهمنا فيه دون أن ندري. نراهم يواجهون ذلك بروح قومية عربية». وقد اعترض أحد الحضور من الفلسطينيين على استخدام تعبير "عرب إسرائيل" في الإشارة إليهم، فقال، مقاطعاً الكلمة: «نحن عرب فلسطين... وهذه كلمة الأمين العام لجامعة الدول العربية تقول إننا عرب إسرائيل للمرة العاشرة». فما كان من سعيد كمال، الذي تلا الكلمة، إلا أن قال: «حسناً... فلسطينيو 48».

ويقول أمير مخول المدير العام لمؤسسة "اتجاه" التي هي اتحاد لجمعيات أهلية عربية مقرها حيفا: «إننا نطلق على أنفسنا اسم فلسطينيين». وأضاف أن «علاقتنا بالدولة العبرية ليست علاقة انتماء... نحن لا نشعر بالانتماء لإسرائيل... نشعر بشيء أقيم على أنقاض شعبنا... مواطنتنا فرضت علينا... وعلاقتنا بالدولة قانونية وتشكل بالنسبة لنا تذكرة البقاء في الوطن». وقال محمد كناعنة، الأمين العام لحركة "أبناء البلد"؛ وهي حركة سياسية عربية داخل إسرائيل، في حديثه لوكالة **رويترز** تعليقاً على تسميتهم بعرب إسرائيل: «هذا مصطلح شائع للأسف... ولكن هذه المصطلحات غير طبيعية، وجاءت نتيجة لوضع غير طبيعي». وأشار إلى أن مصطلح «فلسطيني 48 هو الأدق... والهدف منه هو التعريف عن أي جزء نتحدث بين أفراد الشعب الفلسطيني».[35]

و شاركتُ كذلك في ندوة لاحقة عقدت أيضاً في القاهرة في إبريل 2004 بعنوان «ندوة استراتيجية التواصل مع عرب 48»،[36] حاول فيها المشاركون التوصل إلى تشخيص دقيق وتفصيلي لأوضاع فلسطينيي 48 في ظل سياسات التمييز الإسرائيلية ضد حقوقهم القومية والسياسية والمدنية،

ومغزى هذه السياسات بالنسبة إلى طبيعة الدولة الإسرائيلية ورؤيتها لوضع عرب 48، وما يمثلون من تهديد لأمن هذه الدولة ولطبيعتها.

و قد أوضح المشاركون من عرب 48 كيف أن إسرائيل تعتبر الأقلية العربية تهديداً أمنياً وقنبلة ديمغرافية، ومن ثم، فإن سياساتها التمييزية تتجه للإنسان الفلسطيني والأرض الفلسطينية. وكيف أن هذا الجزء من الشعب الفلسطيني يمثل الضلع الثالث من المثلث الفلسطيني، حيث يمثل اللاجئون الفلسطينيون واحداً من أضلاعه، وفلسطينيو الضفة الغربية وقطاع غزة ضلعه الثاني. كما أشار المشاركون إلى أن دور عرب 48 يعد دوراً استراتيجياً حتى من دون أن يفعلوا شيئاً، وبغض النظر عن كفاحهم المدني، إذ يكفي وجودهم وبقاؤهم في إسرائيل.

ويسلّم كثير من الإسرائيليين بتلك الحقيقة، ففي نتائج مسح مركز هرتزليا حول الشعور الوطني في إسرائيل،[37] ورد أن معظم عرب إسرائيل لا يعتزون بجنسيتهم (56٪)، وليسوا على استعداد للقتال من أجل الدفاع عن الدولة (73٪).

خلاصة القول، أن ثمة من ينتسبون إلى العالم العربي، ولا تشملهم مظلة "العالم العربي" بالتحديد الذي ارتضيناه.

ثانياً: اللغة العربية

ربما يبدو للبعض أن الرباط الذي يجمع بيننا هو لغتنا العربية؛ فأغلبية أبناء العالم العربي بحدوده الجغرافية الراهنة الممتدة من العراق شرقاً إلى

موريتانيا غرباً، ومن سورية شمالاً إلى الصومال جنوباً، يتحدثون العربية باعتبارها لغتهم الأولى. إذاً، قد يبدو أن اعتماد اللغة العربية محوراً للانتماء العربي مناسب لحل بعض أوجه الإشكاليتين السابق ذكرهما، حيث إن أغلبية المغتربين العرب يتحدثون العربية باعتبارها اللغة الأولى، كما أن لغة عرب 48 هي العربية.

ولكن هذا الاختيار يوصلنا إلى إشكاليتين جديدتين؛ إحداهما منهجية، والأخرى واقعية.

الإشكالية الأولى

من الناحية المنهجية، فإن وحدة اللسان مع أهميتها، لا تكفي لقيام هوية قومية، فالناطقون باللغة الإنجليزية – على سبيل المثال – كلغة أساسية يضمون البريطانيين والأمريكيين والأستراليين وغيرهم، وليس من شك في أن هؤلاء جميعاً لا يشكلون جماعة قومية واحدة.

الإشكالية الثانية

ولعل هذه الإشكالية تعد أشد خطراً؛ فالعالم العربي يضم من بين سكانه الذين يحملون جوازات السفر العربية عدة جماعات لا تتحدث العربية كلغة أصلية وإن كانت الأغلبية العظمى من أفراد تلك الجماعات يعرفون العربية كلغة ثانية، مثل الأكراد والبربر والزنوج فضلاً عن النوبيين والآشوريين والآراميين والأرمن والتركمان والشركس. ويمثل هؤلاء نحو 13٪ من مجموع سكان العالم العربي.

لقد وفدت بعض تلك الجماعات إلى المنطقة في موجات متتالية بعد الفتح العربي الإسلامي؛ كالتركمان والشركس والأرمن، وكذلك اليهود من غير العرب. كذلك فإن بعض هذه الجماعات قد نشأت في المنطقة قبل الفتوحات الإسلامية العربية في القرن السابع الميلادي؛ مثل الأكراد في شمال العراق وشمال شرقي سوريا، والبربر في شمال إفريقيا، والزنوج في جنوب وغرب السودان. وقد احتفظت هذه الجماعات بلغاتها الأصلية لأسباب لسنا بصدد تفصيلها.

وفضلاً عما سبق، فإن اللغة العربية لا تقتصر على أبناء دول العالم العربي، سواء من المقيمين داخل حدوده أو خارجها. إن العديد من الناطقين باللغة العربية ينتمون لدول أخرى غير تلك المنضمة لجامعة الدول العربية مثل إيران، وتشاد، وتركيا، والنيجر، وتنزانيا، وإريتريا، ومالي، ونيجيريا. إن أغلبية هذه الدول تقع على حدود العالم العربي جغرافياً، لذلك كان لابد من أن يكون بعض سكانها عرباً أو قبائل قد تأثرت باللغة العربية، فكانت هي اللغة المتداولة بينهم. إذاً، فالعالم العربي لا يضم من يتحدثون العربية كافة، وكذلك فإنه ليس صحيحاً أن سكانه جميعاً يتحدثونها.

ثالثاً: الدين الإسلامي

يمثل المسلمون حوالي 22.7٪ من مجموع سكان العالم، في حين يمثل المسيحيون حوالي 33٪، منهم حوالي 968 مليوناً من الكاثوليك، وحوالي 360 مليوناً من البروتستانت، وحوالي 218 مليوناً من الأرثوذكس. كما يمثل الهندوس حوالي 15٪، والبوذيون حوالي 6٪، ومن لا ينتمون لدين ما حوالي 14٪ من سكان العالم.

أما فيما يتعلق بالعالم العربي، فإن الأغلبية العظمى من أبناء العالم العربي من المسلمين، ولكنه يضم ضمن أبنائه أيضاً جماعات من المسيحيين واليهود، والصابئة، والبهائية، فضلاً عن ديانات وثنية. ورغم انتماء الأغلبية العظمى من المسلمين في العالم العربي للمذهب السني، فإنه إلى جانب تلك الأغلبية يوجد أتباع المذهب الشيعي بتنوعاته المختلفة من اثنا عشرية، وزيدية، وإسماعيلية، فضلاً عن الدروز، والعلويين، والإباضية.

كذلك، فإن المسيحيين العرب ينتمون إلى طوائف عدة فمنهم البروتستانت، والروم الأرثوذكس، وأتباع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر، والكنيسة اليعقوبية الأرثوذكسية السورية، والكنيسة الأرثوذكسية الأرمنية، والكنيسة الكاثوليكية الغربية في روما، والكنيسة الكاثوليكية اليونانية، والكنيسة الكاثوليكية السورية، والكنيسة الكاثوليكية الأرمنية، والكنيسة الكاثوليكية القبطية، والكنيسة الكاثوليكية الكلدانية، والكنيسة المارونية. كذلك، فإن اليهود العرب منهم اليهود الربانيون الأرثوذكس، واليهود القراؤون، واليهود السامريون.

ويقدر عدد مَن لا يدينون بالإسلام من أبناء المنطقة العربية بحوالي 20٪. فإذا كانت أغلبية العرب من المسلمين، فإنه من الخطأ القول إن جميع أو حتى أغلبية المسلمين عرب، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على توزيع المسلمين في العالم لكي يتضح لنا الأمر.

يعد العالم الإسلامي أحد أهم مكونات التقسيمات العالمية جغرافياً وسكانياً، وتتوزع دول العالم الإسلامي على أربع قارات، إلا أنها تتركز

أساساً في قارتي إفريقيا وآسيا، حيث يوجد في الأولى 26 دولة، وفي الثانية 27 دولة إضافة إلى دولتين في أمريكا الجنوبية وواحدة في أوروبا. وتبلغ مساحة دول العالم الإسلامي حوالي 32 مليون كم^2؛ أي ما يقارب ربع مساحة اليابسة التي تبلغ حوالي 149 مليون كم^2، وتحيط به حدود برية تقدر بحوالي 168,760كم. أما أكبر دول العالم الإسلامي مساحة فهي كازاخستان التي تصل مساحتها إلى حوالي 2,717,300 كم^2، وتقع في المرتبة الحادية عشرة في ترتيب دول العالم من حيث المساحة، تليها السودان [قبل انفصال جنوبها] 2,505,810 كم^2، فالجزائر 2,381,740 كم^2. أما أصغر دول العالم الإسلامي مساحة فهي المالديف (300 كم^2)، فالبحرين (620 كم^2)، ثم جزر القمر (2170 كم^2).

وأكثر الدول الإسلامية تعداداً هي أندونيسيا (حوالي 225 مليون نسمة)، تليها باكستان (حوالي 142 مليوناً)، ثم بنغلاديش (حوالي 129 مليوناً). ويشكل مجموع سكان هذه الدول الثلاث ما نسبته 36٪ من مجموع سكان العالم الإسلامي. أما أقل الدول الإسلامية عدداً فهي المالديف (حوالي 301 ألف نسمة)، تليها بروناي (حوالي 336 ألفاً)، ثم سورينام (حوالي 431 ألفاً).

وبتوزيع سكان العالم الإسلامي على القارات نجدهم يتمركزون أكثر في آسيا، حيث يبلغ عددهم حوالي 852 مليون نسمة، ثم في إفريقيا ويبلغ عددهم حوالي 438 مليوناً. ومن بين الدول الأربعين الأكثر سكاناً في العالم عشر دول إسلامية، منها: أندونيسيا في المرتبة الرابعة، وباكستان في المرتبة السابعة، ونيجيريا في المرتبة العاشرة.[38]

لقد وصل تعداد السكان المسلمين في بداية القرن الواحد والعشرين حوالي ملياري نسمة، منهم حوالي 65٪ يسكنون الدول الإسلامية، والباقي يقيم في دول غير إسلامية كأقليات، أو في دول يمكن اعتبارها إسلامية ولكنها لم تنضم بعد إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، مثل البوسنة والهرسك، أو في دول لا تعتبر نفسها إسلامية على الرغم من أن المسلمين يشكلون فيها نسبة عالية من السكان، مثل إريتريا وإثيوبيا.[39]

يرجع الخلط بين العروبة والدين الإسلامي إلى حقيقة أن أغلبية العرب مسلمون، مع أن تلك الحقيقة تتناقض تناقضاً جوهرياً مع ذلك الخلط، حيث تتعارض العروبة بمفهومها الجغرافي والحضاري والتاريخي مع مفهوم الإسلام كديانة عالمية ينتشر معتنقوها في أرجاء العالم.

ثمة خلط شائع بين مفهومي "الحضارة الدينية" و"العقيدة الدينية"؛ فالحضارة الدينية فيما نرى ترتبط بالمكان والتاريخ، أما العقيدة الدينية فتتجاوز حدود المكان وحدود التاريخ على حد سواء. نحن لا نستطيع أن نتحدث مثلاً عن "إسلام هندي" و"إسلام مصري"، ولكننا نستطيع أن نتحدث عن الحضارة الإسلامية المصرية والحضارة الفرعونية المصرية باعتبارهما مرحلتين حضاريتين تاريخيتين تتابعت كل منهما على المكان فاكتسبت طابعها واكتسبت منه ملامحه. والمكان في هذا السياق لا يعني الحدود والمظاهر المادية فحسب، بل يعني أساساً البشر أصحاب المكان وصناع حدوده ومظاهره بصرف النظر عن مدى تطابقهم من حيث العقيدة الدينية. فالحضارة الدينية التي تسود موقعاً جغرافياً تاريخياً معيناً، لا تترك بصماتها على أصحاب عقيدة دينية دون سواها، بل إن تأثيراتها

تشمل أصحاب هذا الموقع جميعاً وإن تباينت عقائدهم. ومن هنا، فإننا نستطيع أن نتحدث عن المسيحيين من أبناء الحضارة الإسلامية المصرية أو العراقية مثلاً، كما نستطيع أن نتحدث عن المسلمين من أبناء الحضارة المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية أو أوروبا. قد تتباين احتمالات التأثير الحضاري الديني تبعاً لمقتضيات الزمان والمكان، كما قد تتباين احتمالات التأثر تبعاً للخصائص المميزة للأفراد وللجماعات، ولكن يبقى دائماً طابع تتركه الحضارة الدينية على الجميع.

ومن ناحية أخرى، فإن "الدولة" ليست شرطاً لقيام العقيدة، كما أن العقيدة ليست بدورها شرطاً لقيام الدولة. وإن كان ذلك لا يعني بحال إنكار ذلك التفاعل القائم بين الظاهرتين متمثلاً في صورة "الدولة العقائدية" كما نعرفها اليوم. ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الحضارة، فالحضارة السائدة ترتبط بمفهوم الدولة أو السلطة ارتباطاً وثيقاً تزدهر بازدهارها، وتضطرب باهتزازها، وتأفل بأفولها. ولا ينفي ذلك الاستنتاج حقيقة تعدد الدول في إطار الحضارة نفسها، بل إن الوحدة الحضارية قد تكون مدخلاً - في كثير من الأحيان - للتقارب بين الدول، بل ولتوحدها واندماجها في بعض الأحيان. ولا يضعف من هذا الاستنتاج أيضاً حقيقة ما يحدث أحياناً من ثنائية حضارية أو حتى تعدد حضاري في إطار الدولة الواحدة، فمثل هذه الظاهرة قد تكون مدخلاً في كثير من الأحيان لتهديد سلطة الدولة - بل ووحدتها - وفقاً لإمكانية تمرد الحضارة المقهورة على الحضارة القاهرة.[40]

إن الإسلام دين، والعروبة قومية؛ فالإسلام دين وحّد العرب، وجعل للعروبة شأناً كبيراً بالتاريخ، وأسهم في الثقافة والحضارة العربية إسهاماً

متمايزاً عن أي إسهام آخر. ولكن الإسلام ليس العروبة، والعروبة ليست الإسلام. إن الإسلام قيمة دينية إنسانية بحد ذاته، وليس بحاجة إلى العروبة لإضفاء قيمة عليه أو لزيادة قيمته. وإن العروبة قيمة دنيوية إنسانية بحد ذاتها، أسهم فيها ويسهم حالياً المسلمون والمسيحيون وغير المؤمنين بالله، وليست حكراً على أحد.

إن "الإيمان الإسلامي" وحده قادر على أن يوحد المسلمين، بينما "الإيمان بالعروبة" والاتفاق حول مضامينها الحضارية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية هو القادر على أن يوحد بين العرب. إن استعمال المسيحيين للعروبة كسلاح ضد الإسلام والوحدة الإسلامية عقيم، وضار بالمسلمين والمسيحيين معاً، فالعروبة والوحدة العربية يجب أن تكونا هدفاً لجميع القاطنين في البلدان العربية، لخدمتهم وخدمة الإنسانية. وإن استعمال المسلمين للعروبة كغطاء للإسلام وسلاح ضد المسيحيين عقيم، وضار بالمسيحيين والمسلمين معاً، لأن العروبة هدف لا وسيلة. إن استعمال العروبيين للإسلام سلاحاً لأغراضهم السياسية الدنيوية وأغراض من يساندهم من "الأعاجم" هو انتهاك لحرمة الإسلام وقيمته، وإقرار بعجزهم من دون هذا السلاح، وخطأ في تقديراتهم السياسية والعسكرية، وإشاعة الفوضى الفكرية والفتنة، في العروبة وفي الإسلام.

الانتماء الإسلامي وحركة النهضة العربية

لقد عرفنا منذ بداية الخلافة الراشدة وحتى نهاية الخلافة العثمانية أنواعاً شتى من تداول السلطة: عرفنا التوريث، وعرفنا انتقال السلطة للأقدر على

الاستيلاء عليها بالقوة، وعرفنا أيضاً بيعة النخبة أو ذوي الحل والعقد، وعرفنا تفويض الحاكم لمجموعة يراها الأصلح لاختيار القائد القادم من بينهم. ولكننا لم نعرف قط طوال تلك العصور حاكماً تم اختياره لمدة محدودة، ولا حاكماً تم اختياره من خلال تصويت المواطنين جميعاً دون تمييز، بل ولم نشهد قط خليفة اختار والياً من أبناء القطر الذي يوليه عليه، بل كان الولاة يختارون دائماً من أبناء عاصمة الخلافة.

و لم تكن تلك الأنماط في تداول السلطة في تاريخنا الإسلامي راجعة إلى نقص في معرفتنا أو لعجز في قدراتنا، بل كنا في ذلك جزءاً من العالم الذي حولنا: عالم الفراعنة والأباطرة والسلاطين والملوك والخلفاء والقياصرة وغيرهم من الحكام الذين يمثلون ظل الله على الأرض. ومع نشأة "الدولة الغربية الحديثة" انبثقت من رحمها المواطنة فكراً وممارسة، ومع تطور مجتمعاتنا التقط بعضنا فكرة الدولة المدنية بمفهومها الذي يتعارض مع خبراتنا الفكرية عبر تاريخنا الممتد، فأثارت ما يثيره كل جديد من صراع فكري وسياسي بين سلطة قائمة وسلطة قادمة. ولعل آثار هذا الصراع القديم تبدو جلية حتى يومنا هذا برغم ما هو شائع بين أغلبيتنا، أننا قد حسمنا أمرنا لصالح المواطنة؛ فما زلنا نقدم خطوة ونؤخر أخرى: يشدنا أحياناً بريق قيم المواطنة فنندفع نحوها، ويشدنا أحياناً حلم استعادة عصر الخلافة فنوشك أن نولي ظهورنا للمواطنة، بل وللانتماء للدولة؛ بحيث يصبح الانتماء الديني بديلاً للانتماء الوطني. وفي ظل هذا الشد والجذب الذي يستنفد جانباً كبيراً من طاقاتنا الفكرية ومن جهدنا الوطني، تتضخم ظاهرة فكرية يكاد لا يعرفها سوانا، وهي بذل أقصى الجهد لإثبات أنه لا

جديد في العالم لم نسبق إليه غيرنا سواء أكان اكتشافاً علمياً أم تطوراً فكرياً، ونصبح أقرب إلى الخجل من ماضينا إذا ما اكتشفنا زيف ما حاولنا إلصاقه بتاريخنا، برغم أنه ليس في الأمر ما يدعو إلى خجل أو استخذاء؛ ففي ماضينا شأن ماضي غيرنا نقاط إشعاع مضيئة ونقاط انتكاس مظلمة. وتبقى حقيقة أن إنجازات البشر ملك للبشر جميعاً، وأن تخلفنا العلمي عن الغرب ينبغي أن يدفعنا إلى محاولة اللحاق به في دنيا الواقع دون سعي عقيم للتنقيب عن جذور ذلك التقدم في تراثنا، بحيث ننتهي إلى أن ذلك الجديد ليس بجديد، ومن ثم، فلا مبرر لمحاولة اللحاق به.

كانت أول صورة وعتها ذاكرتي للعبودية يبدو فيها سيد أبيض يمسك سوطاً يجلد به عبداً أسود، أو لسفينة تمخر البحر مزدحمة بالعبيد والسياط تنهال على ظهورهم. ولم ألبث أن تعرفت في دروسي الأولى عن تاريخ الحضارة والأنثروبولوجيا على حقيقة أن أغلبية السادة كانوا يحرصون على تغذية عبيدهم تغذية جيدة ورعايتهم صحياً، بل ومعاملتهم بلطف باعتبارهم أهم أدواتهم للإنتاج؛ فالعبد الهزيل المكتئب لا يقوى على العمل.

لذلك، ينبغي ألا ننساق إلى خلط شائع بين العدل والتواضع وحسن المعاملة وغيرها كمفاهيم أخلاقية من جانب وبين المواطنة كمفهوم سياسي حديث. العدل على سبيل المثال قيمة أخلاقية حضت عليها الأديان والعقائد جميعاً، وتاق إليها البشر من فجر البشرية؛ بحيث لم يخل التاريخ القديم من حاكم يعامل رعاياه أو حتى عبيده بالعدل والرحمة وفقاً لمعايير العصر، فلا ينقصهم حقاً من حقوقهم، بل يرد عنهم ظلم الغرباء. ولكن دون أن يصل

الأمر إلى القبول باشتراكهم معه على قدم المساواة في اتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة شؤون الجماعة، واختيار قائدها لفترة محدودة. وهذا هو الفارق بين العدل كقيمة إنسانية مطلقة عرفها البشر ومارسها بعضهم منذ القدم، وبين أن يذهب الجميع إلى اختيار قائدهم لمدة محدودة سلفاً، وأن يكون لكل منهم صوت متساوٍ مع صوت الآخر في ذلك الاختيار وفي غيره من شؤون الجماعة.

إنها علاقة السيد بالعبد. وهكذا بشكل أو بآخر كانت معاملة الأقليات القومية والدينية في ظل الدول العقائدية ومنها دولة الخلافة العثمانية التي تعددت الأقليات القومية تحت مظلتها، ولعلها - أي علاقة العبد بالسيد - مازالت تحكم علاقة العديد من الحكام بشعوبهم في عصرنا الحاضر.

ينبغي ألا يفهم من حديثنا أن المواطنة منزهة عن الشوائب والسلبيات، وليس من ضمان أن تأتي أكثر الانتخابات نزاهة بأفضل الحكام التزاماً بالمواطنة، وليس من شك كذلك في تفاوت قدرات المواطنين على اختيار ممثليهم وفقاً لتفاوت مستويات ثقافتهم ووعيهم، ولكن تبقى "المواطنة" أحدث ما توصل إليه اجتهاد البشر لتحقيق العدل، وهي شأنها شأن غيرها من اجتهادات البشر قابلة للتعديل والتطوير وحتى للرفض. ولكن الخطر يكمن في محاولة إلباس تاريخنا ما ليس فيه، ونسبة المواطنة إلى ما هي غريبة عنه؛ فيغمرنا شعور بالرضى الزائف يحول بيننا وبين مكابدة مشقة التحرك للأمام.[41]

لقد أتيحت لي فرصة المشاركة في عديد من الحوارات التي دارت في مصر منذ سنوات عدة[42] حول تعديلات الدستور المصري، وقد امتدت

تلك الحوارات لتشمل المادة الثانية التي تقرر أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، والتي رأى فيها البعض تعارضاً مع المادة الأولى المقترح إضافتها لتتصدر الدستور؛ والتي تتحدث عن أن نظامنا ديمقراطي يقوم على أساس المواطنة.

وخلال تلك المحاورات طرح كل فريق من المتحاورين حول تلك المواد مجموعة من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأحداث التاريخية التي يراها مدعمة لوجهة نظره. استشهد فريق المدافعين عن بقاء المادة الثانية بما لا حصر له من أسانيد إسلامية يرون من خلالها أن القيم الإسلامية تتجاوز قيم المواطنة والديمقراطية، حيث يقرر الإسلام ألا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، ويحذر من ظلم العباد، ويوصي المسلمين بأهل الذمة، ويجعل لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فضلاً عن العديد من وقائع التاريخ الإسلامي التي تبرز قيم السماحة والمساواة والعدل، بل والمرونة أيضاً حتى في تطبيق الحدود برغم أنها أحكام شرعية قطعية الثبوت والدلالة.

وفي المقابل، يلتقط أصحاب وجهة النظر الأخرى من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأحداث التاريخية ما يرونه مدعماً لوجهة نظرهم التي تبدو معها الشريعة الإسلامية متعارضة تماماً مع مبادئ المواطنة والديمقراطية، داعية إلى احتقار أصحاب الديانات الأخرى والتضييق عليهم وعدم موالاتهم بل وقتالهم، ويستشهدون بالعديد من التأويلات والممارسات التاريخية التي تدمغ حكاماً مسلمين بارتكاب المذابح ضد من يخالفونهم حتى لو كانوا من المسلمين، ويستشهدون فضلاً عن ذلك بنماذج من أنظمة وتيارات سياسية إسلامية في باكستان وأفغانستان وإيران والسعودية والسودان.

ويدور ذلك الحوار في مناخ يسوده التشكك المتبادل في النيات المضمرة لكل فريق، بحيث يصبح التمسك بالمادة الثانية كما لو كان دعوة لقهر الآخر والتسلط عليه، وفي المقابل تصبح الدعوة للمواطنة والديمقراطية دعوة مستوردة هدفها القضاء على الإسلام. وفي ظل مثل ذلك المناخ يمكن أن يستمر الجدال إلى ما لا نهاية ويستمر معه التخوف والتوجس والتربص من الجانبين، ويستمر كل فريق في اقتناص الحجج والوقائع والنصوص التي تدعم وجهة نظره.

حين أعدت النظر في تلك المحاورات التي تابعتها أو شاركت فيها تبين لي أن أحداً من الفريقين لم ينكر على الآخر صحة الوقائع أو النصوص التي استند إليها، وكان جوهر الخلاف يتمثل في اتهام كل فريق للآخر بالتعسف في التأويل والانتقائية في الاختيار ثم تعميم الاستثناء ليبدو كأنه القاعدة.

واستعدت خلال متابعتي لتلك المناقشات فكرة مستقرة في علم النفس السياسي تقوم على أن الحوار لكي يكون مثمراً ينبغي التخلي عن استقراء النوايا، والاتفاق بداية على تحديد دقيق لمعاني المصطلحات، إلا إذا اتفق المتحاورون على إقرار مصطلح غامض قابل للتأويل، وهو ما قد يحدث أحياناً في المفاوضات لأسباب لسنا في مجال تفصيلها.

إن رؤية العديد من شيوخنا الأفاضل في مصر ورموز التيار الإسلامي لجوهر الإسلام الحق ولمبادئ الشريعة الإسلامية لا تعارض مطلقاً مع المواطنة والديمقراطية. ولكن تلك الرؤية تختلف اختلافاً بيناً عن رؤية العديد من الإسلاميين القدامى والمحدثين، والتي لا يستطيع أحد إنكار انبثاقها من

التراث الإسلامي وتأثيرها في الفكر الإسلامي المعاصر، والتي ترى أن لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم، وأنه لا ينبغي للمسلمين الالتزام برابطة الشعوب، وأنه ليس بمجتمع مسلم ذلك الذي تتساوى فيه العصبية الوطنية مع الأخوة الإسلامية، وأن الاستعمار كان وراء إذكاء النعرة الوطنية والحث على الموت في سبيل الوطن، وأنه قد تم نسخ آيات الصفح، والتسامح، والمسالمة، والمجادلة بالتي هي أحسن، وعدم الإكراه في الدين، وحق الاختيار، والتولي والإعراض عن الآخرين الذين يسمون كفاراً أو أهل كتاب مشركين؛ ومن ثم، لا يصبح أمام المسلم الحق سوى قتال غير المسلمين.

من هنا، ينبع القلق، وهو قلق مبرر تماماً، على الجانبين: ما الذي يضمن ألا يأتي في المستقبل من يتبنى تلك الرؤية الإقصائية لمبادئ الشريعة الإسلامية؟ وعلى الجانب الآخر، ما الذي يضمن ألا يأتي في المستقبل من يتبنى رؤية للمواطنة تعني فصل الدين تماماً عن الحياة اليومية للبشر؟

بل من الذي يضمن ألا يأتي في المستقبل من يفرض مذهباً إسلامياً محدداً يلزم المسلمين جميعاً باتباعه والنظر إلى أنفسهم وإلى العالم وفقاً له؟ لقد كانت لي خبرة شخصية فيما يتعلق بالمذهبية، أوردتها في مقال لي بعنوان «نحن والمذهبية»،[43] أشرت فيه إلى أني حين استمعت لتعبير "الروافض" يتردد للمرة الأولى في خطاب للدكتور محمد مرسي رئيس جمهورية مصر العربية، تساءلت آنذاك: ترى كم منا نحن المصريون يعرف دلالة تعبيرات مثل "الروافض" و"النواصب"؟ واستعدت مناقشاتي مع مجموعات من طلاب الدراسات العليا خلال تناول موضوع الوعي بالهوية، حين كنت أتطرق إلى

سؤالهم: «إلى أي مذهب ديني تنتمون؟». لم تكن ثمة مشكلة لدى أبنائي المسيحيين، أما بالنسبة إلى أبنائي من المسلمين فقد كانوا يكتفون في البداية بتعريف أنفسهم باعتبارهم مسلمين، فإذا مضيت في الاستفسار، أجابوا بعد تردد أنهم سنة، فإذا ما مضيت في إلحاحي مذكراً إياهم بالمذاهب السنية الأربعة، تبينت عدم اهتمامهم بالموضوع أصلاً. وربما تمتم بعضهم «إننا غالباً نتبع المذهب الحنفي الذي نسمع المأذون يشير إليه خلال عقد القران».

وتوالت الذكريات: تذكرت حين كنت في أواخر السبعينيات مستشاراً لمنظمة دولية في واحدة من الدول العربية يتمايز فيها أبناء السنة عن أبناء الشيعة تمايزاً واضحاً، ولبّيت دعوة عدد من الأصدقاء المثقفين أبناء ذلك البلد لقضاء أمسية معهم؛ وقام واحد منهم مرحباً بي بوصفي قادماً من بلد "أبو خالد"؛ يعني جمال عبدالناصر، وأردف قائلاً «يكفي أبا خالد فخراً أنه كسب قلبي أنا الشيعي برغم أنه سني». وبدا علي الاندهاش، فقد كانت المرة الأولى التي أسمع فيها اسم الزعيم ناصر معرفاً بأنه "سُني"، فقد كانت صفة السني تطلق في بلادنا على من يطلق لحيته.

وحدث أيضاً، في السياق نفسه، أن بعثت مع أحد العاملين معي بحزمة من الخطابات موجهة إلى مجموعة من الأصدقاء بالقاهرة لوضعها في صندوق البريد؛ فإذا به يعود بعد فترة، وبيده أحد تلك الخطابات. واستفسرت منه عن عدم إرسال ذلك الخطاب، فقدمه لي متردداً طالباً مراجعة اسم المرسل إليه، وحين نظرت إلى اسم الصديق الراحل "علي عمر"، عدت إلى الرجل مستفسراً مندهشاً "أين الخطأ؟" وبدا عليه الحرج وتأسف معتذراً. وعلمت

بعد ذلك أن ما استوقف انتباهه هو الاسم الذي بدا له غريباً: شخص يحمل اسم الإمام علي بن أبي طالب، بينما يحمل أباه اسم الخليفة عمر بن الخطاب. قد يكون ذلك أمراً مألوفاً لنا نحن المصريين، ولكنه بدا أمراً غريباً على مسامع ذلك الشاب الشيعي البسيط: اسم رمز إسلامي شيعي مقدس يلتصق باسم رمز سني بارز.

و تذكرت أيضاً كيف أنه كان لي منذ سنوات طوال صديق مهندس شاب سافر إلى العراق طلباً للرزق، وكان أول ما اهتم به - كالعادة - البحث عن مسكن رخيص نسبياً يمكنه من الادخار، ودله زملاؤه على منزل مناسب في أحد أحياء بغداد، وكان حياً شيعياً. وروى لي صديقي عندما التقينا في القاهرة بعد عودته أنه كان يصلي مع جيرانه دون أن يستوقفه اختلاف صيغة الأذان لدى الشيعة عن الصيغة التي ألفها في القاهرة، حيث يتضمن الأذان الشيعي عبارة "حي على حسن العمل"، وهي إضافة أثارت ومازالت تثير كثيراً من الجدل في أوساط المهتمين بالتمايز المذهبي. فسر لي صديقي الأمر تفسيراً مصرياً بالغ البساطة: «وما البأس في أن يدعونا المؤذن لحسن العمل». وبعد مرور فترة، عرف أن جيرانه في سبيلهم لزيارة مراقد أهل البيت، فصاحبهم في الزيارة وشاركهم بكاءهم ولعله فاقهم في البكاء، فكما قال: «فضلاً عن تأثري بذكر معاناة الحسين وتفاصيل مصرعه وقطع رأسه، فقد تذكرت غربتي عن أسرتي بمصر». واقترب منه واحد من الشيوخ المسؤولين عن المرقد مربّتاً عليه «من أين يا أخي؟»، «من مصر»، «مرحباً بك، تُراك تعرف لمن هذا المقام!». وحين أخبره صديقي بالاسم، سأله: «أتعرف ظروف مصرعه؟»، أجابه «بالتأكيد. كان يقاتل في جيش سيدنا

الحسين رضـي الله عنه ولقي مصـرعه على أيدي جيش سيدنا معاوية رضـي الله عنه». وروى لي صديقي كيف أنه فـوجئ بعلامـات الانـدهاش الشـديد تغطي ملامح الشيخ «هل ترضـى على القاتـل والقتيـل يـا بنـي؟». وكانـت إجابة صديقي التي زادت من اندهاش الشـيخ «أليسـوا جميعـاً مـن صـحابة الرسول عليه الصلاة والسلام».

وعدت بذاكرتي بعيداً إلى سنوات الطفولة والمراهقة حين بدأت خطواتي الأولى للصلاة في زاوية صغيرة قريبة من منزلنا. وأذكر أننـي في خضـم تمـرد المراهقة قمت بمحاولة التعالم على والـدي وتصـويب أدائـه للصـلاة، حيـث لاحظت أنه يرسل يديه في أثناء الصلاة، في حين أن شـيخي في الزاويـة كـان يصلي بنا ضاماً يديه إلى صدره. واندهش والدي قائلاً: «إنني يا بني لا أعرف السبب في هذا الاختلاف، ولكن هكذا وجدت صلاة أبي وجـدّي». وآثـرت الصمت ربما خوفاً من إغضاب والدي. ومضت سنوات طويلة لأكتشف أن صلاة والدي كانت على مذهب المالكية الذي ينفرد بتلـك الإباحـة، والـذي ينتشـر في الصعيد حيث أصل أسـرتي.

هكذا نحن المصـريين البسطاء، لم نعرف التمذهب ونسأل الله ألا نعرفه، وأن تظل صدورنا مفتوحة لتقبل الجميع.

إن ما يجمع بـين أغلبيـة أبنـاء تيـارات الإسـلام السياسـي هـو الحلـم باستعادة نموذج الخلافة الإسلامية. وفي حقيقة الأمر، فقد ظل تجميع البشـر تحت قيادة مركزية تسـتند إلى مرجعيـة فكريـة واحـدة أمـلاً يـداعب الفكـر الإنساني منذ بداية التاريخ، ولم يكف البشـر عن محاولة تحقيق هذا الحلم حتى

يومنا هذا سعياً لتجسيد عالم مثالي نموذجي ينعم البشر في ظله إذا ما تحقق بأقصى قدر من الرفاهية والسعادة.

ويفيض التاريخ البشري بما لا حصر له من بحور الدماء التي سالت لتجسيد مثل ذلك الحلم على الأرض في صورة الدولة العقائدية أي تلك الدولة التي تقوم على تصور نظري مسبق اكتملت صياغته من قبل. وتظل الدولة ملتزمة بها أو تحاول ذلك خلال ممارستها العملية لدورها.

ومع أن الحلم بعالم أفضل هو القوة المحركة لأي تقدم إنساني أو تغيير اجتماعي، فإن الأمر يصبح مأساة حقيقية حين تتحول الدعوة إلى تحقيق ذلك العالم المثالي المنشود من الكلمة والإقناع إلى القهر والإجبار ومحاولة دفع البشر قسراً وسوقهم بالسلاسل إلى تلك الجنة الموعودة.

يشهد عالمنا المعاصر تزايداً ملحوظاً لأفكار وممارسات ترفع رايات ذلك الحلم القديم بتوحيد العالم: الولايات المتحدة تسعى لتوحيد العالم أو عولمته ولو اقتضى الأمر خوض حروب دامية. كما نشهد تصاعداً لجماعات إسلامية يتمثل هدفها البعيد المعلن منذ انهيار دولة الخلافة العثمانية في السعي إلى إقامة "الدولة الإسلامية"، التي قد تختلف الرؤى وتتباين حول تفاصيل ملامحها؛ ولكنها تتفق على كونها دولة عقائدية عالمية ذات قيادة مركزية.

ولعله من المناسب، والأمر كذلك، أن نعرض في عجالة لأهم نموذجين تاريخيين في هذا المجال، كان كلاهما تجسيداً لمفهوم الدولة العقائدية، مع أنهما

يقفان على طرفي النقيض من حيث المنطلقات الفكرية: دولة الخلافة الإسلامية، ودولة الاتحاد السوفيتي الماركسية. وأوجه تناقضهما الفكري غنية عن البيان. أما أهم أوجه التشابه فتتمثل فيما يلي:

أولاً: العالمية

شهد تاريخنا الإسلامي منذ حقبة مبكرة جدلاً فكرياً شديداً حول تحديد معالم هوية المسلم الحق التي تميز بينه وبين غيره: فهل يكفي الاقتناع والتسليم أم أنه لابد من بيعة وجهاد ودولة وخليفة؟ هل يمكن الاكتفاء بإقامة دولة إسلامية في حدود قطر واحد فحسب؟ أم أنه ينبغي السعي لتشمل مظلة الخلافة البشر جميعاً؟ وهل الانتماء الإسلامي ينبغي أن يتخطى حدود الانتماء القومي؟ واستند المتجادلون جميعاً إلى فهمهم لنصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة.

و كان الأمر شبيهاً بذلك فيما يتعلق بالماركسية السوفيتية التي انطلقت من أرضية مناقضة للديانات السماوية، إذ واجهت أسئلة شبيهة: فهل يكفي الاقتناع بالفكر الماركسي أم أنه لابد من التنظيم الشيوعي والسعي للسلطة؟ هل يمكن إقامة هذه السلطة في حدود دولة واحدة؟ أم المطلوب استمرار الثورة إلى أن ينجح عمال العالم في إقامة دولتهم العالمية؟ هل الالتزام الماركسي ينبغي أن يتخطى حدود الالتزام القومي؟ واستند الجميع إلى فهمهم وتأويلهم لما قال به المؤسسون الكبار للنظرية.

ثانياً: وحدة مركز القيادة

أقام الماركسيون تنظيماً أممياً عالمياً اتخذ من موسكو مركزاً لقيادة عملية التوحيد، وكان منطقياً أن تكون للكرملين الكلمة العليا في ذلك التنظيم الأممي، وفي اختيار قادته وممثليه في العالم. ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب باعتبار أن الانتماء للماركسية يعلو غيره من الانتماءات القومية "الشوفينية".

وبالمقابل، فقد تمثل السعي الإسلامي في إقامة دولة الخلافة الإسلامية التي تنقلت مراكز قيادتها بين مكة ودمشق وبغداد والقاهرة...إلخ، ولم يكن حكام أقاليم الخلافة الإسلامية من مسلمي الأقاليم المفتوحة طوعاً أو غصباً، بل من أصحاب الفتح عرباً كانوا أو أتراكاً. ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب باعتبار أن الانتماء للعقيدة الإسلامية يعلو على غيره من الانتماءات القومية "الشعوبية".

ثالثاً: الاتهامات بالزندقة والمراجعة

في ظل الحرص على وحدة الدولة العالمية فكراً وممارسة، لم يكن بد من التصدي بمنتهي الشدة التي تصل إلى حد القتل لمن يهدد تلك الوحدة، ومن ثم انهالت الإدانات بالمراجعة والردة والخيانة، بل والعمالة على كل من يخرج على التأويل الرسمي السوفيتي المعتمد للنظرية الماركسية محاولاً تفتيت وحدة الصف الشيوعي. كما انهالت إدانات مماثلة بالزندقة والردة والتحريف على كل من يخرج على التأويل المعتمد من مقر الخلافة للقرآن الكريم والسنة المطهرة. وطالت تلك الاتهامات من كانوا يحتلون مراكز الصدارة في المشهد الماركسي من كاوتسكي وتروتسكي إلى ماو تسي تونج إلى تيتو وجارودي،

ولم تختلف تلك الاتهامات في جوهرها كثيراً عن تلك التي وجهت إلى العديد من رموز الفكر وقادة العمل الإسلامي.

لقد انهار الاتحاد السوفيتي، وانهارت كذلك دولة الخلافة، ولكن الأحلام والآمال مازالت قائمة.[44]

ماذا عن المستقبل؟

ماذا عن المستقبل؟ إننا نشهد محاولات مستميتة لكثير من المثقفين العرب يرون أن مستقبل النهضة العربية يتوقف على استعادة ماضيها الذي يتخذ لديهم صورتين أراهما متناقضتين:

الصورة الأولى، استعادة تاريخ الخلافة الإسلامية ناسين أو متناسين أن الوحدة الإسلامية تعني تذويب العرب في كيان عقائدي إسلامي، وهو الكيان الذي بزغت البذور الأولى للوعي بالعروبة في مواجهته.

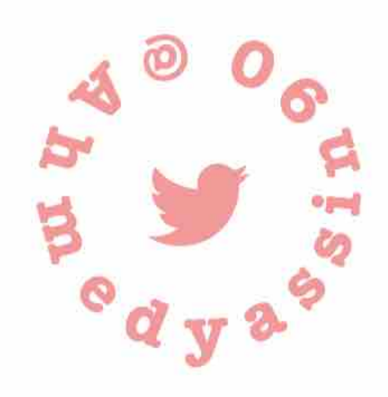
الصورة الثانية، استعادة حلم الوحدة العربية بمعنى إلغاء الحدود بين الدول العربية وذوبانها في دولة عربية واحدة؛ وهو حلم لم يتحقق قط، وباءت جميع محاولات تحقيقه بالفشل لاصطدامها بالشروط الاقتصادية التاريخية اللازمة لقيام الأمة.

يبقى تصور مستقبلي واقعي وإن بدا متواضعاً؛ تصور ينطلق من التسليم بالتعدد القومي والتفاوت الاقتصادي والتباين التاريخي لأبناء الدول العربية. ويقوم أيضاً على أننا نتحدث في عالم له من السمات ما لا يمكن تجاهله، ولعل

أهم تلك السمات سمتين: أولاً، انهيار الخلافة كنظام للحكم في دولة عقائدية، وتفكك ثم انهيار آخر الدول العقائدية متمثلة في الاتحاد السوفيتي، وثانياً، تعثر وانهيار محاولات إقامة وحدة اندماجية بين دول عربية.

إن انبعاث نهضة عربية حقيقية يبدو فيما نرى أمراً حتمياً، ولكنه ينبغي أن ينطلق من التسليم بداية بأننا شعوب عربية تضم قوميات متعددة، ولهجات ولغات متعددة، ومستويات اقتصادية، بل وتواريخ اجتماعية متباينة. ولكن، تجمعنا وحدة المكان، كما تجمعنا ضرورة مواجهة عدو صهيوني يستند إلى قوة إمبريالية عاتية، تسعى لتحقيق هدفين متكاملين: الأول، اصطناع طابع يهودي متطرف لدولة إسرائيل يضفي غلالة دينية على جوهرها العنصري. والثاني، الدفع بالدول العربية إلى اكتساب طابع إسلامي متطرف ينهي إحساس إسرائيل اليهودية بالغربة في وسط عالم عربي بدأ بزوغ وعيه بهويته على أساس من الوسطية الدينية.

فهل من سبيل سوى البدء بتنسيق الجهود الاقتصادية، مؤجلين إزالة الحدود الجغرافية، والشروع في تدعيم أسس المواطنة عوضاً عن استعادة أحلام قديمة مضى عهدها.


@Ahmedyassin90

الهوامش

1. قدري حفني (مراجعة وتقديم نقدي)، **المرجع في علم النفس السياسي** (مجلدان)، تحرير: دافيد أو. سيرز، وليون هادي، وروبرت جيرفيس، ترجمة: ربيع وهبة، ومشيرة الجزيري، ومحمد الرخاوي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010).

2. انظر:

Walter Lippmann, *Public Opinion: A Classic in Political and Social Thoughts* (Radford, VA: Wilder Publications, 2010).

3. انظر:

William Buchanan and Hadley Cantril, *How Nations See Each Other: A Study in Public Opinion* (Illinois: University of Illinois Press, 1953).

4. إبراهيم مدكور (تصدير ومراجعة)، **معجم العلوم الاجتماعية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 552.

5. أسعد رزوق، **موسوعة علم النفس** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط4، 1978).

6. أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان، 1986).

7. انظر:

B.E. Whitley, and M.E. Kite, *The Psychology of Prejudice and Discrimination* (Belmont, CA: Wadsworth, 2010), 325-330.

8. انظر:

Walter G. Stephan, "Intergroup relations," in: Alan E. Kazdin (editor-in-chief), *Encyclopedia of Psychology* vol. 4 (American Psychological Association, 2000), 333-336.

9. انظر:

Urie Bronfenbrenner, *A Social Psychologist Looks at the Soviet Union* (New York: Mimeographed, 1960).

10. انظر:

Jaffa Panken, *Behind The Mirror Image: Urie Bronfenbrenner in the Soviet Union*, A Thesis Presented to the Faculty of the College of Arts and Sciences of Cornell University, May 2005.

11. انظر:

Abdul Haque, "Mirror Image Hypothesis in the Context of Indo-Pakistan Conflict," *Pakistan Journal of Psychology* vol. 6, no. 1-2 (June 13-19, 1973).

12. انظر:

Jose Salazar and Gerardo Marin, "National Stereotypes as A Function of Conflict and Territorial Proximity: A Test of the Mirror Image Hypothesis," Journal of Social Psychology no. 101 (1977): 13-19.

13. صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1968).

14. فؤاد زكريا، «شخصيتنا القومية: محاولة في النقد الذاتي»، **مجلة الفكر المعاصر**، العدد 50 (1969).

15. سعد الدين إبراهيم وآخرون، **اتجاهات الرأي العام نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981).

16. هشام شرابي، **مقدمة لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ط3، 1984).

17. مصطفى سويف، «الحضارة والشخصية»، **المجلة الاجتماعية القومية**، العدد 2 (1985).

18. أحمد زايد، **المصري المعاصر: مقاربة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية** (القاهرة: المركز القومي لبحوث الاجتماعية والجنائية، 1990).

19. فرج عبدالقادر طه، «تأملات فيما طرأ على الشخصية المصرية من سلبيات»، **دراسات نفسية**، العدد 2 (1994).

20. انظر:

H. Tajfel, "Social Psychology of Intergroup Attitudes," *Annual Review of Psychology*, 33 (1982): 1-33.

21. انظر:

S. Schwartz and N. Struch, "Values, Stereotypes, and Intergroup Antagonism," in D. Bar-Tal et al. (eds), *Stereotyping and Prejudice* (1989), 151-167.

22. انظر:

Louk Hagendoorn, "Determinants and Dynamics of National Stereotypes," *Politics and the Individual* vol. 1, no. 2 (1991).

23. السيد يس، **الشخصية العربية بين مفهوم الذات ومفهوم الآخر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993).

24. رضا هلال، «إمبراطورية.. لكنها في أزمة»، **الوفاق العربي**، العدد 32 (فبراير 2002)، ص 36.

25. إدريس لكريني، «إدارة الأزمات الدولية في عالم متحوِّل: مقاربة للنموذج الأمريكي في المنطقة العربية»، **المستقبل العربي**، السنة 45، العدد 287 (يناير 2003)، ص 28-45.

26. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003: نحو إقامة مجتمع المعرفة** (نيويورك: منشورات الأمم المتحدة، 2003).

27. انظر:

Charles Stangor et al., "Influence of Student Exchange on National Stereotypes, Attitudes and Perceived Group Variability," *European Journal of Social Psychology* vol. 26, no. 4 (1996): 663-675.

28. انظر:

Daniel Bar-Tal, "Formation and Change of Ethnic and National Stereotypes: An Integrative Model," *International Journal of Intercultural Relations* vol. 21, no. 4 (1997): 491-523.

29. قدري محمود حفني، **الطفل العربي والانتماء القومي** (القاهرة: جامعة الدول العربية، مجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب، اللجنة الفنية الاستشارية للطفولة العربية، 2002).

30. قدري حفني، «مواجهة الأسرة العربية للتحديات المعاصرة»، ورقة خلفية لتقرير التنمية الإنسانية العربية في ذكراه العاشرة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2013.

31. انظر: «المؤتمر العربي الأول في باريس عام 1913م»، على الرابط:

http://www.yabeyrouth.com/pages/index354.htm

32. قدري حفني، «المغتربون: رؤية نفسية»، **الأهرام**، 27 يناير 2004.

33. «اللغة العربية في الوعي الثقافي العبري»، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 10/ 3/ 2003.

34. مؤتمر «فلسطينيو 48 يطرقون أبواب العالم العربي»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان واتحاد الجمعيات الأهلية العربية "اتجاه"، 31 أكتوبر – 2 نوفمبر 2002.

35. انظر: «فلسطينيو 48 يؤكدون التمسك بهويتهم»، **الدستور** (عمّان)، 9/ 11/ 2002.

36. «ندوة استراتيجية التواصل مع عرب 48»، جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 26–27 إبريل 2004.

37. عوزي آراد وجال آلون، **الشعور الوطني والأمن القومي الإسرائيلي**، سلسلة ترجمات، تعليق نقدي: قدري حفني (القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، أكتوبر 2006).

38. نقلاً عن: أسماء ملكاوي، «حالة العالم الإسلامي: أرقام ومؤشرات»، 3/ 10/ 2004، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/c73b7204-f2e5-4083-9476-9908b7e5bf64

39. مصطفى العبدالله الكفري، «العالم الإسلامي جغرافياً وسكانياً»، 6/ 9/ 2004، على الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=23032

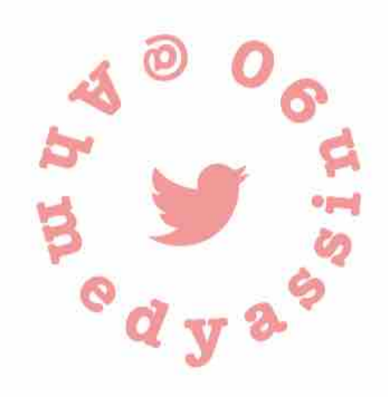
40. وجيه حسن قاسم، **نظرة جديدة في التحالف الصهيوني الإمبريالي** (القاهرة: دار البيادر، 1987)، المقدمة (قدري حفني): ص5 – 25.

41. قدري حفني، «موقع المواطنة من تراثنا»، **الأهرام**، 27 ديسمبر 2007.

42. قدري حفني، «الإسلام والمواطنة»، **الأهرام**، 8 مارس 2007.

43. قدري حفني، «نحن والمذهبية»، **الأهرام**، 4 يوليو 2013.

44. قدري حفني، «الدولة العقائدية»، **الأهرام**، 20 إبريل 2006.


@Ahmedyassin90

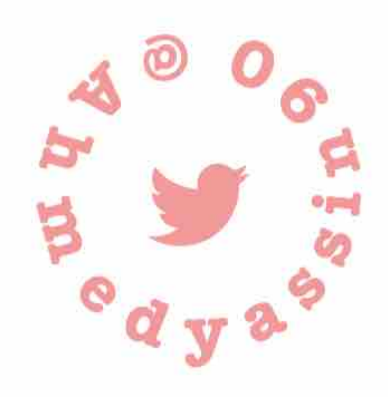
نبذة عن المحاضر

قدري محمود حفني؛ أستاذ علم النفس في جامعة عين شمس، وأحد أبرز المتخصصين في علم النفس السياسي بالعالم العربي. وهو حاصل على درجة الدكتوراه في علم النفس من جامعة عين شمس عام 1974.

وقد شغل عدة مناصب أكاديمية بجامعات ومعاهد مصر وعدد من الدول العربية، وأسس وتولى رئاسة وحدة الدراسات الاستراتيجية بجامعة عين شمس، وعمل مستشاراً لعدة مؤسسات عربية ودولية متخصصة، ومثّل مصر في الملتقى الأوروبي العربي بأسبانيا، وشارك في مؤتمر مدريد للسلام في عام 1991، إلى جانب مشاركته في العديد من الفعاليات العربية والدولية.

له العديد من المؤلفات منها: **حول التفسير النفسي للتاريخ** (1970)؛ **رأي في نشأة علم النفس** (1970)؛ **الدراسات النفسية بين التشابه والاختلاف** (1970)؛ **علم النفس الصناعي والصراع الطبقي** (1971)؛ **تجسيد الوهم: دراسة سيكولوجية للشخصية الإسرائيلية** (1971)؛ **المراهقة... هل هي أزمة** (1972). ونشر له أيضاً العديد من الترجمات والدراسات والمقالات النفسية.

حصل في مصر على جائزة الدولة التشجيعية في علم النفس (1972)، ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى (1973)، وجائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية (2000).


@Ahmedyassin90



178 سلسلة محاضرات الإمارات

بواعث حركة النهضة العربية
بين العروبة والإسلام

تصوير
إحمد ياسين

قدري محمود حفني



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية